الرابط الاجتماعي ونشأة المجتمع من الفلسفة اليونانية إلى فلاسفة العقد الاجتماعي

رشيد الزعفران

باحث في علم الاجتماع، حاصل على الدكتوراه بجامعة ابن طفيل، القنيطرة–المغرب

تاريخ الإرسال:2023/12/29 تاريخ القبول: 2024/03/21

الملخص: يستهدف هذا المقال عرض وتحليل التناول الفلسفي لإشكالية الرابط الاجتماعي، ليس بهدف نقده وتجاوزه أو بهدف استلهامه، بل بغاية تحليله ومُناقشته وتتبعِ منطقه داخل المتن الفلسفي. فقبل السوسيولوجيا التي وُلدت من رحِم مُشكلة الرابط والتضامن الاجتماعيين مع نشأة المجتمع الصناعي وتعمق اللامساواة الاجتماعية، ساهمت الفلسفة الاجتماعية والسياسية في معالجة التساؤلات المرتبطة بالاجتماع البشري وأسُسه، سواء في إطار تأملها في علاقة «الفرد» بالكل الاجتماعي والمدينة والدولة، أو في إطار تفكيرها في علاقات السلطة وسيرورة الانتقال من «المجتمع الطبيعي» إلى «المجتمع السياسي»، إلى درجة النظر إلى بعض الفلاسفة أحيانًا (كأفلاطون«Platon» وروسو «Rousseau») كعلماء اجتماع حقيقيين.

الكلمات المفاتيح: الرابط الاجتماعي، المجتمع، الفلسفة، العقد الاجتماعي، الدولة، السلطة.

Social Bond and the Emergence of Society From Greek Philosophy to the Social Contract Philosophers

Abstract: This article aims to analyze the philosophical approach to the problem of social bond. It does not aim to criticize or bypass the approach or draw inspiration from it. Rather, the goal is to discuss and trace its logic within the philosophical context. Social and political philosophy addressed questions related to human society and its foundations before the emergence of sociology that emerged from the problem of social bond and solidarity with the rise of industrial society and deepening social inequality. This was done either through contemplation of the relationship between the "individual" and the social whole, the city, and the State, or through thinking about the relationships between authority and the

process of transition from "natural society" to "political society." In fact, some philosophers such as Platon and Rousseau are sometimes viewed as true sociologists.

Keywords : Social Bond, Society, Philosophy, Social Contract, State, Authority.

تمهيد إشكالي

إن السؤال عن المجتمع ونشأته، سؤال لا يخصُ علماء الاجتماع فقط، إذ تمّت مُقاربة هذا السؤال فلسفيا قبل ولادة السوسيولوجيا. فالفلسفة ساهمت بشكل لا يخلو من أهمية في تبلور الفكر السياسي الحديث، وفي تناول التساؤلات المرتبطة بالرابط الاجتماعي وغاياته وأسُسه، وبفكرة البناء الاجتماعي للإنسان، سواء ككائن «مفطور» على الاجتماع، أو ككائن مُجبر على «العيش المشترك» (Vivre Ensemble) مع الأفراد الآخرين.

يُقصد بالرابط الاجتماعي (le lien social) بشكل عام، مجمُوع ما يوحّد الأفراد في اختلافهم كما في تشابههم. إنه ما يحمل الأفراد على الاجتماع، لأنه الأساس الذي يرتكز عليه التنظيم الاجتماعي، والمجتمع المُتغير على الدوام. إلى درجة يمكن القول بأن تغير الرابط الاجتماعي مُنذر بتغيّر المجتمع؛ أي أن التفكير في المجتمع يقتضي بالضرورة التفكير في حوامل الرابط الاجتماعي ومُحدداته التي تتحول وتتغيّر باستمرار.

لذلك يمكننا الإقرار بأن التفكير في الرابط الاجتماعي هو تفكير في مختلف أبعاد الوجود الاجتماعي، وذلك لأن الرابط الاجتماعي بين أفراد مُجتمع ما يتفاعل ويتأثر بكل التغيرات التي يعرفها المجتمع، سواء كانت تغيرات بنيّوية كبرى أو تحولات اجتماعية صغرى. إذ يمكن للأعراف والقوانين والتعاقدات والقيم وكذا طبيعة النظم السياسية، وأحوال المعاش الاقتصادية، أو الانتقال المجالي للأفراد وديناميةاستقرارهم، أن تلعب كلها دورًا أساسيًا في هذا التحول، فتؤثر بذلك على طبيعة الحياة والتفاعلات اليومية للأفراد، بل وعلى طبيعة الاجتماع الإنساني، وبالتالي على التحديد الأنثروبولوجي «للإنسان»، وعلى معنى «الاجتماعي» (le social) من الزاوية السوسيولوجية.

أهداف البحث

يستهدف هذا المقال، التوقف عند بعض التصورات الفلسفية التي عالجت مشكلة الرابط الاجتماعي، ليس بهدف نقدها، أو بهدف استلهامها كليًا، بل بغاية تتبعها داخل المتن الفلسفي. فقبل السوسيولوجيا التي ستفكر في الرابط الاجتماعي عبر مدخل التضامن مع نشأة المجتمع الصناعي وتعمق اللامساواة الاجتماعية، سيكون من المفيد نظريًا ومنهجيًا وابستيمولوجيا، العودة إلى التصورات الفلسفية التي تناولت الروابط الاجتماعية، سواء في إطار التفكير في مسألة المدينة و"تماسك الكل الاجتماعي"، أو في إطار معالجتها لسيرورة الانتقال من الطبيعة إلى المجتمع، مع محاولة إثرائها بالتحليل والمناقشة على ضوء بعض التصورات اللاحقة عليها داخل مجال العلوم الاجتماعية.

أولا: الفلسفة اليونانية والتفكير في «الاجتماعي»

يمكن القول بدايةً، بأن التفكير في «المبدأ الأول» المفسر لأصل الكون وظواهر الطبيعة، هو الذي استهوى الفكر اليوناني في بداياته، بالنظر إلى العالم كـ «كلٍّ وواحد» في الآن نفسه، فقدم الإغريق لذلك روى مُتباينة ومتقاطعة. ولذلك لم تهتم الفلسفة أيضًا، ابتداء بسقراط، بسؤال الإنسان مُنفصلا عن الوجود الاجتماعي العام الذي كان يطبع المدن اليونانية وقتئذ؛ أي ما كان يُعرف بالمدينة الدولة (Cité–Polis). فالمدينة اليونانية تتميّز بدلالة خاصة وحياة اجتماعية مختلفة تسمح بالحديث عن رابط اجتماعي قائم على الوحدة المجالية والسياسية التي أضفت على المجتمع اليوناني نوعًا من الانسجام والتناغم، لأن الحاضرة اليونانية (المدينة/الدولة) –كما يقول جون بيير فيرنان(J. Pierre Vernant)– "منحت للأرض، أو بالأحرى للجماعة البشرية التي تقطنها مركزًا (Agora) ووحدةً وحياةً مشتركة"(J. P. Vernant, 1974, p95)"، وهذا ما يفسر إلى حدّ ما دفاع الفهم اليوناني عن فكرة أن السلطة السياسية هي التي جعلت قيام الحضارة أمرًا ممكنًا (ج، إهرنبروغ، 2008، ص29).

لقد كانت «الحاضرة» اليونانية كما وصفها فيرنان، تشمل المجال القروي والحضري معًا، دون إقامة فوارق بينهما على المستوى السياسي الصّرف، فكانت للقرويين والحضريين نفس الحقوق،

ونفس الأعباء، ويجتمعون تحت قبة نفس البرلمان، ويحتكمون إلى نفس المحاكم. بالمجمل "لقد تم تصور المدينة في اليونان، بوصفها مركزًا يضفي على الفضاء الاجتماعي للإغريق انسجامًا وتناغمًا (Vernant, 1874, p96)"، لهذا غالبًا ما تم النظر إلى المدن اليونانية باعتبارها التجسيد الأولي والمتماسك لفكرة «المجتمع المدني».

كما أن الفلسفة اليونانية "عالجت طيفًا واسعًا من العلاقات الاجتماعية التي درست مُنفردة ومترابطة في آن واحد"(إهرنبروغ، 2008، ص29)، فقد فكر اليونانيون في الحب والصداقة والزواج، وواجبات العبيد، ومسؤوليات السادة، والفئات الاجتماعية، كالجنود ومهارات الحرفيين وتقسيم العمل، كما ناقشوا علاقة الفرد بالأسرة، وعلاقة هذه الأخيرة بالجماعة والمجتمع والدولة..؛ أي أن الفكر الفلسفي الاجتماعي اليوناني أحاط بقدر كبير من الظواهر التي ترتبط بوجودهم الاجتماعي، رغم أنه استهدف تحليلها وفق ما ينسجم وتحقيق «الخير العام» للمدينة. وهو ما يعني في آخر الأمر، أن الفلاسفة الإغريق قد اهتموا بشكل من الأشكال بمشكلات الرابط الاجتماعي، وبكل ما يسمح بتحقيق الانسجام مع العالم، حتى أن بعض الفلسفات (الهيلينية والهلنستية) جعلت الفلسفة بمثابة «صيدلية» تقي الذات من سطوة أمراض العيش المشترك، أو بمثابة «فن» للسكينة وصفاء النفس والعيش الحكيم.

وحتى ولو بدت في بعض الأحيان، بعض تصورات الفلاسفة القدامى يوتوبية«utopie» –كما هو الحال مثلا مع جمهورية أفلاطون، باعتبارها النموذج الأول لكل اليوتوبيات– (لويزا برنيري، 1997، ص10)، إلا أنها تمثل على الأقل تصورًا لنموذج اجتماعي «مثالي» يتحقق فيه الكمال أو يقترب منه. فهل هذا يعني أنها لا تعبر ضرورة عن واقع الحال، أم أنها انعكاس لطموحات البشر التي لولاها لما تحقق أيّ تقدم في تاريخهم؟ أليست اليوتوبيات هي التي رسمت خطوط المدينة الأولى؟ أليست «حضارة اليوم» وليدة «أحلام الماضي السخية»؟ ثم هل بمقدورنا الفصل بين التفكير اليوتوبي والواقع الاجتماعي؟

يقول الناقد الفرنسي أناتول فرانس(Anatole France): "إن اليوتوبيا مبدأ كل تقدم، وهي محاولة بلوغ مُستقبل أفضل"(لويزا برنيري، 1997، ص7)، معنى هذا أن الحلم بواقع عادل، مدفوع بواقع

ظالم، والحلم بمجتمع منسجم، مدفوع بمجتمع متفكك..، وهكذا دواليك. وإذا كانت اليوتوبيا تختلف كليًا عمَّا صار يُسمى في عصرنا «بعلوم المستقبل» التي تقوم على التخطيط العلمي والرياضي، فإنها تظل تصورًا فكريًا، يصف الواقع الاجتماعي، وينشد في الوقت نفسه عالمًا اجتماعيًا يتحقق فيه انسجام الإنسان مع نفسه وفي علاقاته مع الآخرين ومع مجتمعه، سواء صدر ذلك عن الخيال الأدبي أو عن التصور الفلسفي، وسواء كانت تنشد عالمًا صارمًا أو عالما تتحقق فيه حرية الإنسان. لهذا السبب لا يتردد كارل بوبر (Karl Popper) في جعل أفلاطون(Platon) في مرتبة علماء الاجتماع الأوائل، "فقد كان أفلاطون بالمعنى الذي كان مفهومًا لدى كونط(A. Comte) وملْ(J. S. Mill) وسبنسر(H. Spencer) لمصطلح علم الاجتماع، أحد أوائل علماء الاجتماع، إذ طبق منهجهُ المثالي في تحليل الحياة الاجتماعية للإنسان وقوانين تطورها"(بوبر، 2014، ص69).

لقد كان أفلاطون في "جمهوريته" تواقًا لمجتمع مُنسجم وعادل، يتحقق فيه الخير الأسمى والانسجام بين مختلف طبقات المجتمع، عبر الخضوع التام لسلطة وتشريعات الدولة، إذ أنه "وضع تصوره عن دولة قوية متجانسة وقائمة على مبادئ تسلطية"(لويزا برنيري، 1997، ص31)، إلى جانب أنه كان يهدف إلى "وضع نظرية تاريخانية للمجتمع"(بوبر، 2014، ص77). إن أفلاطون يتبنى إذن، أطروحة أن الانسجام الاجتماعي وتحقيق المجتمع الفاضل، لا يتم إلا عبر التضحية بالأهواء الفردية، ذلك أن الاحتكام إلى مبدأ المنفعة الجمعية للمدينة هو الاعتبار الأخلاقي النهائي. يبدو هذا في البدايةً واضحًا في فلسفة سقراط(Socrate)، فحواراته أرست أطروحة أن المصلحة الفردية لا يمكن أن تُحقق أيّ فائدة، أو توفر الأساس لحياة سعيدة عادلة ومُتمدنة. يظهر ذلك خاصة في محاورته مع تراسيماخوس (Thrasymachus)، فسقراط آمن بأنه "لا يوجد شيء أكثر أهمية في حياتنا من الأفراد الآخرين، وقد حثّ الناس على أن يخدم كل منهم الآخر"(بوبر، 2014، ص310).

هكذا نجد أن أفلاطون في معالجته للمسألة الاجتماعية، لا يفصلها عن مؤسسة الدولة، فمن خلال "الجمهورية"، مؤلفُه الذائع الصيت، حاول التأكيد على ضرورة الوحدة والترابط، مقررًا

كأستاذه سقراط بأن المصالح الخاصة للأفراد هي التي تشتت الروابط التي تشد مفاصل المجتمع، الأمر الذي جعل كارل بوبر(K. Popper) يدرجه ضمن رواد النزعة الجمعية والشمولية(collectivisme)، فأفلاطون يؤكد بأنه "يجب على الفرد أن يخدم مصالح الكل، سواء كان الكون أو المدينة، أو القبيلة أو الجنس، أو أيّ قوام جمعي آخر"(بوبر، 2014، ص169).

إن المشكلة التي شغلت بال أفلاطون هي "كيف يمكن تجنب الاضطرابات والقلاقل التي لا تحتمل والتي تسبب تخريبًا ودمارًا مما يؤدي إلى شقاء البلد والمجتمع؟"(غاستون بوتول، ص 10)، وهو السؤال الذي يتمحور حوله كتابه "الجمهورية"[1] الذي قاده آخر الأمر إلى إرساء قواعد «المجتمع المغلق» بتعبير كارل بوبر صاحب "المجتمع المفتوح". أما أرسطو فقد اهتم هو الآخر في إطار سعيه لفهم الإنسان، بالمشكلات الاجتماعية، وكانت تساوره كباقي الفلاسفة السقراطيين فكرة الخوف من الفتن والاضطرابات التي كانت تضطرم بها دائمًا المدن الإغريقية.

يعتبر أرسطو بأن المجتمع عبارة عن مخلوق حيّ خاضع لقانون الولادة والنمو والموت. ويشير إلى أن التغيّير هو الشرط الوحيد لحياة المُجتمعات، وتتشكل هذه المجتمعات من عناصر متباينة ينتج عنها التسلسل في المراتب والحكومة وتقسيم العمل، الأمر الذي ينتج عنه تحقيق نوع من النظام والانسجام والتوازن، ويفقد النظام الاجتماعي توازنه في حالتين: **أولها**، عندما يزداد عنصر من عناصر المدينة في عدده عن العناصر الأخرى. و**ثانيها**، عندما ترتفع نسبة مجموعة السكان بطريقة لا تحدُها حدود (بوتول، ص 14–15). وإذا كان أفلاطون لم يهتم كثيرًا بسؤال نشأة المجتمع، فإن أرسطو على خلاف ذلك، قد أحاط هذا السؤال بكثير من الاهتمام، بشكل جعل منه الفيلسوف الأكثر تأثيرًا في رواد الفكر الاجتماعي اللاحقين، وفي مقدمتهم **ابن خلدون** الذي

[1] لتأكيد علاقة التفكير الأفلاطوني بالواقع الاجتماعي، يتوجب الإشارة هنا، إلى السياق العام الذي تبلور فيه هذا التفكير الذي يوصف عادة باليوتوبي والمثالي. لقد عاش أفلاطون في فترة تاريخية تميزت بالتدهور في التاريخ اليوناني، فقد انتهت الحرب البلوبينيزية (431–404 ق م)، وهي الحرب الأهلية بين اسبرطة وأثينا في المورة، وانتهت بهزيمة ساحقة لأثينا، وقد أدى بها التفكك إلى أن تصبح عرضة للغزو الأجنبي، وسمح لدولة اسبرطة العسكرية والتسلطية أن تنتصر عليها، ولهذا حاول أفلاطون أن يستخلص منها العبر، ويحلم بالتالي بدولة قوية وتسلطية ومنسجمة..

يُنظر إليه كأحد مُؤسسي «علم الاجتماع» أو «علم العمران البشري» (الزعفران، 2023، ص82–94).

إن الاجتماع السياسي حسب أرسطو ناشئ بالطبع، "فالدولة بالطبيعة مُقدَمةٌ على الأسرة وعلى الفرد، لأنه من الضرورة أن يتقدم الكل على الجزء"(أرسطو، 2009، ص100). إن الاجتماع الأول لعدة عائلات الذي ألف بالنظر إلى العلاقات التي ليست يومية إنما هو القرية التي يمكن تسميتها بالمستعمرة الطبيعية للعائلة، لأن الأفراد الذين يعمرون القرية كما يعبر عنهم مؤلفون آخرون "قد رضعوا لبن العائلة"، إنهم أولادها و"أولاد أولادها"(أرسطو، 2009، ص98)، لهذا يعتبر أرسطو بأن الاجتماع البشري هو اجتماع ناشئ عن الاستعداد الفطري والغريزي للإنسان، إلى جانب عجز كل فرد عن تحقيق اكتفائه الذاتي بذاته منعزلا عن المجموع، "فالطبيعة هي التي تدفع الناس بغرائزهم إلى الاجتماع السياسي"(أرسطو، 2009، ص100).

من هذا المنطلق، فإن الدولة والمجتمع من الأمور المستحدثة بالطبيعة، لا بإرادة الأفراد أو اتفاقهم أو اختياراتهم، وهكذا يقول أرسطو: "إن الدولة من عمل الطبع، والإنسان مدني بالطبع، والإنسان الذي يبقى متوحشًا بحكم النظام، لا بحكم المصادفة هو على التحقيق إنسان ساقط أو أسمى من البشر، وإليه يمكن أن يوجه توبيخ هوميروس: بلا عائلة، بلا قوانين بلا بيت"(أرسطو، 2009، ص99) ، فالإنسان يبقى ناقصًا أبتر إذا لم يكن ليتصل بأمثاله ويتلقى منهم ضروب المشاعر الإنسانية وكماله، فمن لا يجتمع بأمثاله ويقرر الانفراد، هو أكثر أو أقل من الإنسان، إله أو «وحش» (حيوان). لهذا يقرر أرسطو بأن المجتمع هو غاية الإنسان وكماله، لأن قدره هو أن يعيش مع الجماعة ويحيا داخلها.

يتضح جليًّا، بأن الفلسفة اليونانية قد أحاطت إشكالية الروابط الاجتماعية في إطار المجتمع بكثير من الاهتمام. ولكنها في محاولتها تحقيق التماسك الاجتماعي أو تفسيره، إما أنها تبالغ في فكرة التوازن وتلغي الصراع (أرسطو)، أو تبالغ في فكرة السُلطة وتضحي بالفرد (أفلاطون وسقراط)، رغم أنها تلتقي مُجتمعة في القول بالطابع «الطبيعي» للاجتماع البشري، ولهذا تعرض

الفكر اليوناني، وبخاصّة الفكر الأرسطي، بامتداداته السياسية والحقوقية، للكثير من النقد من طرف نظرية العقد الاجتماعي.

ثانيا: فلاسفة العقد الاجتماعي ونشأة المجتمع السياسي

لقد قامت نظرية العقد الاجتماعي ضد «التصور الطَّبيعَوي» لنشأة المجتمع الذي قامت الفلسفات القديمة مند أرسطو بطرحه، إلى جانب التصورات الدينية واللاهوتية التي كرست للتفسير الميتافيزقي للسلطة السياسية والدولة. ويمكن القول بأن ما طرحته هذه النظرية (العقد الاجتماعي) من إشكالات كانت تهم أساسًا إشكالية الرابط الاجتماعي رغم اختلاف المفاهيم التي تأسست عليها. بل إن كلود ليفي **ستراوس**(C. Levi Strauss) يعتبر بأن جون جاك **روسو**(J. J. ROUSSEAU) هو المؤسس الأول لعلوم الإنسان، والإثنولوجيا خاصة، نظريًا وعمليًا(ستراوس، 1983، ص53)، فيما يعتبره **فاروجيا** (Farrugia) أول عالم اجتماع اهتم بالرابط الاجتماعي(F. Farrugia, 1993, p10)، لأن العقد الاجتماعي عبارة عن "رابطة اجتماعية تجمع بين الأفراد فيما بينهم، وبين الأفراد والحاكم أو السلطة الحاكمة"(جان توشار وآخرون، 1983، ص335). لهذا لا يمكن البحث في الرابط الاجتماعي دون البحث في أصل المجتمع.

لقد سبق **لمونتيسكيو**(Montesquieu) أن ربط نشأة المجتمع بالقانون الاجتماعي الذي يشترط ترابط الأفراد (M. Juffée, 1995, p23). علاوة على أن "الأسئلة التي كانت تسكن طوماس هوبس وروسو، هي نفسها التي ستسكن إميل دوركايم(E. Durkheim) فيما بعد"(رايمون بودون، 1986، ص297)، بطريقة مستحدثة، وبأجوبة مختلفة، كما ستشغل الأنثروبولوجيين أيضًا[2]. ولا بأس هنا أن نذكر ببعض الأسئلة التي طرحتها هذه الفلسفة التعاقدية، من قبيل: كيف يمكن الوصول بالمجتمع إلى التجانس والتناغم والسلم؟ كيف انتقل الإنسان من «حالة الطبيعة» إلى حالة «المجتمع السياسي»؟ كيف يمكن تحقيق الأمن الجماعي والعيش المشترك في ظل تضارب

[2] يمكن أن نذكر هنا على سبيل المثال لا الحصر، السؤال الكبير الذي طرحه موريس غودوليي، بينما كان يدرس "جماعة" الباروبا (Baruya) في بابوا غينيا الجديدة، السؤال هو: كيف تتكون المجتمعات في التاريخ؟ وما هي طبيعة العلاقات الاجتماعية التي تقوم بحشد الجماعات البشرية لتشكيل مجتمع أي (كل) ينتج نفسه وينتجهم؟ راجع: Maurice Godelier, *Communauté, société,* : *culture: Trois clefs pour comprendre les identités en conflits* (Paris: CNRS éd, 2009).

المصالح؟ وما طبيعة العلاقات الاجتماعية السائدة بين الأفراد في حالة الطبيعة؟ وعلى ماذا تتأسس في الحالة المدنية والمجتمع السياسي؟ وكيف يمكن تحقيق التضامن الاجتماعي داخل المجتمع؟

على الرغم من أن فكرة "العقد الاجتماعي" كانت تهدف إلى إيجاد مُعادلة موضوعية بين السلطة والأفراد، في إطار علاقة الحاكم بالمحكومين، من منطلق أنه طالما أن المجتمع ينبني على علاقات، فلابد من صياغة إطار موضوعي يُنظمها، فإن هذا لا يُنفي الأهمية التاريخية للنظرية. إذ أنها حاولت الإجابة عن سؤالنا المركزي هنا، وهو كيفية نشوء المجتمع وترابطه. خاصة وأن مفهوم «المجتمع المدني» كما صاغته هذه النظرية، يعبر عن الإرادة التي أثارها الفكر الغربي الحديث للتخلص من أزمة العصور الوسطى والانتهاء منها، بل وفي إعلان القطيعة مع "النظام القديم" جملة وتفصيلا، والقول بنظام جديد يقوم على أسُسٍ مختلفة، يتم التعبير عنه عادة بالمجتمع السياسي والمجتمع المدني.

ومثل أي مفهوم، فقد عرف مفهوم "المجتمع المدني" محطات عديدة في تشكله، تميزّت في بعض لحظاتها التأسيسية بجعله مناقضًا "للمجتمع الطبيعي" ومرادفًا للمجتمع السياسي. ففي تحليلنا لتطور المفهوم تاريخيًا، يتبين أن "نظرية العقد الاجتماعي" تعتبر الإطار المرجعي الذي تم فيه صياغة مفهوم المجتمع المدني لأول مرّة، خاصة وأنها جاءت كرد فعل على نظرية الحق الإلهي للملوك في الحكم(العلوي، سعيد بن سعيد، 1992، ص44)، وذلك بهدف تأسيس الدولة والمجتمع السياسي خارج ما هو ديني (كنسي)[3]، وفي إطار حر وإرادي بين الناس، رغم ما يتضمنُه المفهومين من اختلافات في السياق والغاية والأسس.

[3]يقول جون جاك: روسو في كتابه التعاقد الاجتماعي "أريد أن ابحث فيما إذا كانت في النظام المدني قاعدة للحكم تكون قاعدة شرعية وثابتة معا، قاعدة تأخذ البشر على نحو ما هم عليه وتأخذ القوانين على النحو الذي يلزم لها أن تكون عليه، يعني البحث عن النظام المدني، البحث خارج نقيض هذا النظام، أي خارج النظام الكنسي "حسب الدلالة اللغوية الأصلية لتعبير المدني"، سعيد بن سعيد العلوي، "نشأة وتطور مفهوم المجتمع المدني في الفكر العربي الحديث، المستقبل العربي، عدد 158، أبريل 1992، ص 53.

لقد انطلقت نظرية التعاقد من التفكير أساسًا في كيفية الانتقال من حالة الطبيعة التي ميزت حياة الناس إلى حالة المجتمع، أي من حالة الفوضى والرعب إلى حالة الأمن والاستقرار، وقد قدموا في هذه الحالة محاولات مُتعددة. ويعتبر طوماس **هوبس** (Thomas Hobbes/ 1588-1679)، النموذج الأكثر تطرفًا داخل هذه النظرية. ففي كتابه "الليفياثان"(Léviathan)، يرى بأن حالة الطبيعة تشكل حالة شقاء وبؤس الإنسان، وحالة الانقسام والصدام الدائم بين الأفراد والمجموعات لغياب سلطة وقوة قسرية مُلزمة للجميع، فتنافر الأفراد المتبادل -كما يقول هوبس- تجعل قوتهم معدومة(هوبس، 2011، ص177)، لذلك فهي حالة تنبني على قانون واحد هو "الحق الطبيعي" الذي يعني بالجُملة، حق كل إنسان في ممارسة قدرته الشخصية من أجل حفظ طبيعته الخاصّة، أو بتعبير أصح «حفظ حياته الخاصة» (هوبس،2011، 138)، وهذا القانون الطبيعي هو الذي يجعل من حالة الطبيعة حالة بدون روابط اجتماعية واضحة ودائمة، فحتى لو حدث الاتحاد بين أفراد جماعة ما ضد العدو الخارجي، فإنه سرعان ما "ستنحل الروابط الاجتماعية بينهم، بسبب تباين مصالحهم، وسيلجؤون إلى الحرب، وذلك إما لانتفاء أي عدو مشترك، وإما لأن بعضًا منهم، يعتبر هذا عدوًا وذاك صديقاً"(هوبس، 2011، ص178).

علاوة على ذلك. يعتبر الدافع الغالب في حالة الطبيعة هو غريزة البقاء، لذلك فهي تتميز بغياب مفاهيم الحق والباطل، والعدل والظلم، وبخاصة مفهوم الملكية، إذ "حيث لم تقم سلطة قسرية، أي حيث لا وجود للدولة، لا وجود للملكية، بما أن كل الناس يملكون الحق في كل شيء"(هوبس، 2011، ص152)، فالملكية تبدأ مع بداية السلطة المدنية القادرة على إخضاع الناس وإجبارهم على حفظها. هذا الواقع -حرب الكل ضد الكل - هو ما سيدفع بهم تحت داعي الخوف من بعضهم، ورغبة منهم في حفظ بقائهم، إلى بلورة السبل الكفيلة بإنهاء هذه الحرب وتجاوز حالة الطبيعة الشقية - بتعبير هوبس- ومنه ستنشأ فكرة التعاقد، عبر عملية نقل حقِهم في التصرف إلى شخص الحاكم، الذي تُعهد إليه مهمة تحقيق النظام الاجتماعي والانسجام والتناغم، والمحافظة على حقهم في الحياة.

لا يختلف جون لوك(J. Locke) كثيرًا عن هُوبس، في القول بأن أصل المجتمع المدني، هو الخروج من الصراع اللامتناهي (الذي يتولد عن حالة الطبيعة)، أي حق كل شخص في أن يفعل ما يظهر أنه مناسب لضمان حياته، ومن ثم فإن المجتمع المدني هو ذلك المجتمع الذي دخله الأفراد **طواعية** لضمان حقوقهم المتساوية، والتي تمتعوا بها في ظل "القانون الطبيعي" الذي يعتبره لوك حالة يحقق فيها الإنسان مصالحه بحرية طالما لا تنقص من حرية الآخرين. فالمجتمع المدني حسب لوك، لا يحتاج إلى السلطة إلا فيما يخص سن القوانين وتفسيرها بشكل محايد وبانسجام مع قانون الطبيعة(عزمي بشارة، 1998، ص83)، وهو ما يعني وجود الصلة بين قوانين الدولة وقوانين الطبيعة(جون لوك، 1959، ص19)، مع العلم أن السلطة التي يعنيها لوك هي السلطة السياسية للدولة والحكومة الناشئتين عن التعاقد الإرادي لأفراد المجتمع، لذلك فوظيفة السلطة السياسة هي "حق سن الشرائع وتطبيق عقوبة الموت وما دونها من العقوبات، المحافظة على الملكية وتنظيمها، واستخدام قوة الجماعة في تثبيت هذه الشرائع" (العلوي سعيد، 1992، ص59).

وهذا يعني من بين ما يعنيه أمرين اثنين: **الأول**: أن لوك يرفض قيام الحكم المطلق (عكس هوبز) لأنه يقوض الهدف المنشود من التعاقد ذاته، ويفرغ أركان المجتمع المدني من أساسه، فالملكية المطلقة التي يزعم بعضهم أنها نمط الحكم الوحيد لا تتفق مع طبيعة المجتمع المدني، فهي ليست شكل من أشكال الحكم المدني أبدًا (جون لوك، 1959، ص189). و**الثاني**: أن قيام المجتمع المدني يهدف أساسًا إلى حماية الملكية، وهذه الأخيرة هي الأساس في المجتمع، والملكية تبدأ أولًا، بامتلاك الشخص لذاته، ثم للخيرات المادية التي يحصل عليها، بتحويله الطبيعي عن طريق امتلاك قوة العمل، وعلى الآخرين حماية ملكية هذه الخيرات، وإلا ما بقي من معنى لوجود المجتمع المدني(لوك، 1959، ص59)، ما دام أن فعل الامتلاك هو الذي شكل الفارق بين حالة الشيوع الطبيعي للأشياء، وحالة الملكية الفردية عن طريق العمل الشخصي، يقول جون لوك : "إن العمل هو الذي يخرج الأشياء من حالة الشيوع التي كانت فيها، لأنه هو الذي يثبت ملكيتها"(لوك، 1959، ص33).

إن الناس طبقا لقانون الطبيعة الأساسي "لا يخضعون للمقاييس العقلية، ولا يعترفون إلا بمذهب القوة والعنف "(لوك، 1959، ص23). وذلك لأن " الافتقار إلى سلطة حاكمة يضع الناس في حالة الطبيعة، والاعتداء بدون حق على شخص آخر، يعني وجود حالة حرب"(لوك، 1959، ص24)، إذ لا وجود في حالة الطور الطبيعي إلا لرابطة الزوجية والسلطة الأبوية المحدودة، إذ رغم أن الأب يمكن أن يكون له أولاد، وخُدّم وعبيد إلا أنه لا يملك عليهم سلطة الحياة والموت التشريعية بقوانين ثابتة تنزل بالعقوبات عليهم. يقول جون لوك موضحًا القصد بالمجتمع المدني :"إنه كل الذين يؤلفون جماعة واحدة، ويعيشون في ظل قانون ثابت وقضاء عادل، يلوذون بها، وبوسعها البث في الخصومات التي تنشأ بينهم، ومعاقبة المجرم منهم، فإنما يعيشون معا في مجتمع مدني "(لوك، 1959، ص188).

أما حيث يصير الفرد هو الحَكَمُ والجلّاد في كل ما يعنيه من شؤون، فذاك هو حالُ حالة الطبيعة، وحين تكتسب الدولة وحدها سلطة وضع العقوبات، بغرض الحفاظ على ملكية أبناء المجتمع، آنذاك يمكن الحديث عن مجتمع حقيقي. يقول جون لوك: "حيث يؤلف عدد من الناس جماعة واحدة، ويتخلى كل منهم عن سلطة تنفيذ السنّة الطبيعية التي تخصُّه، ويتنازل عنها للمجتمع، ينشأ عندنا حينذاك فقط مُجتمع سياسي أو مدني"(لوك، 1959، ص189)، هذا ما جعل لوك يعتبر أن "الحكومة المدنية، هي العلاج الناجع للمشاكل التي تجلبها الطبيعة، حينما يفصل الناس في قضاياهم بأنفسهم"(لوك، 1959، 20). أي أن غياب السلطة التشريعية والتنفيذية في جماعة ما، لا يعني سوى استمرار الطور الطبيعي، مهما كانت طبيعة تلك الجماعة ونوعها. نستطيع القول، بالجُملة إذًن، بأن مفهوم المجتمع المدني رادف مفهوم «المجتمع السياسي» عند لوك (عبد اللطيف كمال، ص214) ويرادف مفهوم «الدولة» (نموذج هوبس) باعتبارها آلة اصطناعية، تتجه نحو ضبط سلوك الأفراد وحماية أمنهم وسلامتهم وما يملكون.

إلى جانب هوبس ولوك، حاول جون جاك روسو في كتابيه الأساسين: "أصل التفاوت بين الناس" و"العقد الاجتماعي" الإجابة عن أسئلة أساسية يمكننا بسطُها كما يلي: ما أصل التفاوت بين الناس؟ وهل يجيزه القانون الطبيعي؟ وكيف يمكن تحقيق المساواة وضمان الحرية للجميع؟ وكيف

جعل النظام الاجتماعي ممكنا خارج التمايزات والتفاوتات؟ وبعبارة أخرى: ما الذي يجعل الأفراد يقبلون بالعيش داخل المجتمع ويضحون بحريتهم الفردية؟

يبدأ روسو كتاب التعاقد الاجتماعي بالقول:" ولد الإنسان حرًا، وفي كل مكان، وهو الآن يرسفُ في الأغلال، فما بالك بواحد من الناس يُخيّل إليه أنه سيّد الآخرين، والحال أنه لا ينفك عبدًا أشد عبودية"(ج روسو، العقد الاجتماعي، ص78)، فكيف حدث هذا التحول؟ وكيف انتقل الإنسان من الحرية إلى العبودية والاستلاب؟ ثم كيف حدث الانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة قيام المجتمع والجسم السياسي؟

ما دام النظام الاجتماعي يكتسي طابع «الحق المقدس»، فهو حقٌ لم يتأتى للإنسان بالطبيعة، بل عن طريق اتفاقات وترابطات أولى أصيلة، فهل في هذه الأصول ما يسوغ التبعية والوصاية والعبودية؟ لكي يجيب روسو عن هذا السؤال، يعود إلى المجتمعات الأولى، وبخاصة نحو «مُجتمع الأسرة» الأشد ارتباطاً بالطبيعة، والأكثر ضربًا في القدم، "فمُجتمع الأسرة هو المجتمع الطبيعي الوحيد من بينها جميعًا" (روسو، العقد الاجتماعي، ص79). ففي هذا «المجتمع» لا تستمر الرابطة الطبيعية بين الأولاد والآباء، إلا طيلة الوقت الذي يحتاج فيه الأبناء أن يحفظ بقاؤهم، إذ بمجرد أن تنتهي هذه الحاجة، تتحلل الرابطة الطبيعية، ولا تستمر الأسرة إلا بالتعاقد و«الاصطناع المدني»، أي أن الأسرة نفسها –حسب روسو– لا تستمر باقيةً إلا على وجه الاتفاق.

وبالمثل فإن المجتمع المدني لا ينبغي النظر إليه إلا مُحملا بالاصطناع، ما دام أن كل ما ينتج عن الإرادة البشرية لا يكون طبيعيا بل اصطناعيًا وتعاقديًا قابلا للذبول والأفول أو التبديل، إذ أن كل ما يبنيه الإنسان هو شيء مُصطنع، ويجوز بالنتيجة تبديله من قبل الإنسان، فهو قابل للعطب، وللفسخ أو التعديل وفق ما يلائم المتعاقدين. هكذا يبني روسو تصوره المركزي الذي يقول بأن الاجتماع البشري لا يتحقق إلا بتعاقد اجتماعي حر وطوعي، باعتباره يؤسس لعلاقات منظمة يؤطرها القانون المدني، والإرادة العامة، فهذه الأخيرة هي وحدها، ولا شيء سواها تستطيع

أن تقود قوى الدولة وفقا للغاية من تأسيسها، ألا وهي تحقيق الخير المشترك المؤسس للرابطة الاجتماعية.

يقول روسو: "إذا كان التضاد بين المصالح الجزئية قد جعل إقامة المجتمعات أمرا ضروريا، فإن التوافق بين هذه المصالح عينها هو الذي جعلها أمرا ممكنا، إن ما هو مشترك في هذه المصالح المختلفة هو الذي يشكل الرابطة الاجتماعية"(روسو، العقد الاجتماعي، ص105)، إذ أن غياب المشترك يعني بالضرورة تعذر قيام المجتمع المدني القائم على الاتفاق والتضامن عبر البحث عن صيغة للعيش المشترك في إطار تبادل المصالح، خاصة بعد بداية ظاهرة الملكية. لهذا فالمجتمع المدني نشأ (كما يقول روسو) بفعل الصيرورة التاريخية التالية: "في اليوم الذي تخيل لإنسان ما أن يُسيّج أرضًا، ويقول: هذا لي، ووجد أناسا على قسط كبير من السذاجة فصدقوه، كان ذلك الإنسان هو المؤسس الفعلي للمجتمع المدني"(روسو، 1972، ص80). هذا ما يجعل ظهور المجتمع المدني مرتبطا بظهور مبدأ التملك، والملكية اللذان سيرغمان الإنسان، على البحث عن صيغة جديدة للعيش، تؤدي إلى تجاوز الخطر الذي ينتج عن وضعية كهذه، هذه الصيغة تتمثل في العقد الاجتماعي والتي بمناسبتها سيطور جون جاك روسو مجموعة من المفاهيم الجديدة في حقل الفكر السياسي، تؤشر على توجه جديد في الحياة الفكرية والسياسية للإنسان مثل: الإرادة العامة، إرادة الكل، الصالح العام، الصالح الخاص، الحرية المدنية..، وهذه المفاهيم تطورت لتبلور مفهوم المجتمع المدني (عزمي بشارة، 1998).

إن المجتمع المدني تأسيًسا على ما سبق، هو المقابل الأول والمباشر للحالة الطبيعية، ويشار بذلك إلى دائرة العلاقات الاجتماعية والمعاملات الاقتصادية بين الناس، لتمييزها عن دائرة المجتمع السياسي، أي الدولة بالمعنى الحصري، وهي التي تضبط العلاقات الحقوقية والسياسية والدينية، فلا يمكن الحديث عن مجتمع سياسي خارج الدولة التي تحقق الوحدة والانسجام، كما يستحيل قيام المجتمع السياسي إلا مسبوقا بالمجتمع المدني. وإذا كان روسو يقيم هذا التميّيز بين القاعدة الاجتماعية (المجتمع المدني) والدولة (المجتمع السياسي)، فإنه يريد عبر التعاقد والميثاق

الاجتماعي أن يمحو هذا التمايز، وتكون الإرادة العامة (la volonté générale) هي المعبرة الحقيقية عن المجتمع المدني الحقيقي، عوضا عن ذلك الذي بدأ يتأسس مع بداية الملكية.

هكذا، ينجلي لنا الطابع المعقد لإشكالية الرابط الاجتماعي حين يراد به أن يتخذ صيغة سياسية في شكل تعاقدي مرتبط بالسلطة وطبيعتها، لذلك من الأنسب- كما يقول آلان ثورين- أن نتحدث عند هؤلاء عن «فلسفة سياسية» وليس عن سوسيولوجيا، لأن التحليل عند هوبس وروسو، لا ينطلق من النشاط الاقتصادي -كما لدى لوك- ولا من الخصائص الثقافية والاجتماعية، كما في أعمال أليكسيس دوطوكفيل (اللاحق عليهم)، ولكن ينطلق مباشرة من السُلطة وأسسها، ولا تحتل فكرة الفاعل الاجتماعي موقعًا هامًا في هذه الفلسفة السياسية، وكذلك أيضًا هو حال فكرة العلاقات الاجتماعية(ثورين، 1997، ص38).

لكن أهمية روسو (من بين باقي فلاسفة العقد الاجتماعي)، حسب فرانسوا فاروجيا(F. Farrugia)، وعلى خلاف آلان ثورين(A. Touraine) تتجلى في كونه نظر إلى الرّابط كارتباط اجتماعي(le lien comme social)، وليس كرابط ذو طبيعة اقتصاديّة أو نفعيّة أو سياسيّة فقط (وفقا لطريقة عصره)، ولهذا السبب، شجّب السوسيولوجيا الكلاسيكية، عندما موضَعت الرّابط الاجتماعي جنبًا إلى جنب مع اجتماعية الإنسان وروح التشارك الاجتماعي (la convivialité)، إلى جانب الانسجام بين المنافع الخاصة والاجتماع التعاقدي(F. Farrugia, 1993, p10).

إن روسو -كما يقول فاروجيا- هو المحاور المميّز لدوركايم، وهو كذلك، صورة خفيّة مماثلة لنظرية فيرديناند تونيز (F. Tönnies) الجماعاتية(communautariste). ولأنه يُحرج علم الاجتماع الكلاسيكي، فإنه يتم التقليل من أهمية مساهمته في نظرية الرابط الاجتماعي، لأن السوسيولوجيا الكلاسيكية ترفض نظرية روسو بسبب طابعها الميتافيزيقي وقيامها على الافتراض الاصطناعي(F. Farrugia, 1993, p11)، رغم أن نظريته هي النظرية الوحيدة التي ربطت بين الطبيعة والتعاقد، ووحدها كذلك التي سمحت بإنشاء إشكالية جديدة، هي إشكالية حقوق الإنسان، وسمحت أيضًا بتكوين إشكالية المساواة، ليست فقط المدنيّة والقانونية، بل الاجتماعية أيضًا، وذلك بتحويل المشكلة القديمة المتمثلة في السلطة السياسية والتأثير

الاجتماعي(l'emprise sociale)، بإعادة صياغة المجتمع عن طريق التعاقد والالتزام الأساسي الذي يتحقق عبر القانون والإرادة الجماعية "(F. Farrugia, 1993, p203).

من جهة أخرى، وعلى النقيض من هذا التقليد الفلسفي الذي ساد المجال السياسي بفعل كتابات التعاقديين وغيرهم (كمكيافيلي N. Machiavelli) والقائم على فكرة «صراع الأفراد من أجل البقاء»، عبر تعبئة الوسائل الممكنة لإشباع رغباتهم وحاجاتهم، أسّس فريديريك هيجل (F. Hegel) تصوره على إطار نظري مُختلف (الاعتراف)، من خلاله أدرك أن العلاقات بين البشر لا تقوم على «الصراع من أجل الوجود» ذات المنحى المصلحي والمنفعي أو الأداتي، وإنما تقوم على «الصراع من أجل الاعتراف» ذي الدوافع الأخلاقية. فالصراع هو الإجراء الذي تبحث من خلاله الذات على اعتراف الغير بهويتها الخاصة، وهذا الصراع يعبر عن عامل أخلاقي ضمن مجموع الحياة الاجتماعية.

إن نظرية الاعتراف كما تأسست عند هيجل، لا تنطلق من الذوات المفصولة أو المعزولة عن المجتمع كما اعتقد فلاسفة التقليد السياسي، وإنما في إطار اجتماعي وأخلاقي يجد فيه الأفراد أنفسهم مُجتمعين من خلال عملية التفاعل الاجتماعي. وهذا ما سماه هيجل "بالحياة الأخلاقية" (La vie éthique). وهي بذلك، نظرية تفسر بأشملها نشأة المجتمع والحياة الأخلاقية. وهي الفكرة التي سيطورها أكسيل هونيث (A. Honneth) داخل نظرية الصراع، من خلال مفهوم البينذاتية(l'intersubjectivité)، لأن تحقيق الذات أمرٌ مشروط بالاعتراف المتبادل بين الأفراد والجماعات، ذلك أن صورة الفرد عن ذاته لا تتكون إلا من خلال عملية التفاعل مع غيره. وإذا كان هابرماس(J. Habermas) صاحب «المعرفة والمصلحة» (أبو النور حمدي، 2012، ص134)، قد ركز على أهمية الحوار والفعل التواصلي في تحقيق الانسجام والتوافق والتفاهم بين الأفراد، فإن هونيث في مقابل ذلك، يعتبر بأن الاعتراف بأشكاله الثلاثة («تقدير الذات» عبر التضامن، و«احترام الذات» عبر الحق، و«الثقة بالنفس» عبر الحب) هي التي تعبّر أخلاقيًا عن تطلعات الأفراد وواقع الحياة الاجتماعية، ولذلك يقرر، خلافا لهابرماس، بأن العالم المعاش

الأولي الخاص بالوجود الإنساني هو عالم الاعتراف، لا عالم التفاهم اللغوي، وبأن الأولوية للاعتراف، لا للتفاهم (A. Honneth, 2002).

ثالثا: الرابط الاجتماعي والمجتمع بين السوق واللادولة

إذا كان طوماس هوبس وجون لوك وروسو، يتفقون على أن مبدأ التعاقدية هو الذي أسس للمجتمع، ووجدوا في الدولة والسلطة السياسية الحامل الذي يحقق الانسجام والرابط الاجتماعي. وفي الوقت الذي يعترض فيه كل من لوك وروسو على هوبس، فكرة الامتداد الطبيعي للسلطة الأبوية إلى المجال السياسي، وعلاوة على أطروحات هيجل، والمدرسة النقدية ككل، فإن الاقتصادي **آدم سميت**(A. Smith)[4] إلى جانب رفضه لنفس المبدأ، فإنه يعتقد تجاوزا، بأن الرابط الاجتماعي المؤسس للمجتمع، ليس هو مبدأ التعاقد السياسي، أو الإرادة الحرة للأفراد، بل إن النضج الاقتصادي للمجتمعات الحديثة هو الذي جعل المجتمع يتمأسس ويتهيكل ذاتيًا، من خلال فكرة السوق(J. M. Guidon, p113-114)، فالسوق إجابة اقتصادية عن إشكالية الرابط الاجتماعي في فكر الاقتصادي الانجليزي آدم سميت، الذي كان يعتبر المجتمع ليس شيئا آخر غير السوق. فقد وجد **سميت** في السوق العنصر الأساس، الأكثر حيادية لتفسير نشأة المجتمع وقيام الرابط الاجتماعي على مرجعية اقتصادية.

لقد كان آدم سميت، يرى بأن "فلاسفة العقد الاجتماعي، كانوا يهتمون أكثر بمحاولة تفسير نشأة المجتمع وأصله، عوض أن يهتموا بشروط اشتغال المجتمع، وشروط إنتاج التناغم والانسجام الاجتماعي، فنزوع سميت لمنح أفعال الناس الاقتصادية امتيازًا لخّص فرعًا فكريًا ليبراليًا قويًا افترض أن السوق هي التي تكون المجتمع المدني"(اهرنبرغ، 2008، ص20)، باعتبار هذا الأخير ميدان للإنتاج والتنافس ينظمه السوق وتسوقه الصراعات الخاصة للمالكين المنكبين على مصالحهم الذاتية.

[4] هناك من ينظر إلى آدم سميت ليس كعالم اقتصاد، بل كعالم نفس اجتماعي. نجد هذا بالتحديد عن إيمون باتلر، للتوسع يرجى العودة إلى كتابه : آدم سميت، مقدمة موجزة، ترجمة علي الحارس (مراجعة إيمان عبد الغني نجم)، منشورات مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، الطبعة الأولى 2014.

وقد لاحظ سميت "بأن التناغم الاجتماعي من شأنه أن ينشأ بشكل طبيعي من كفاح البشر لإيجاد طرق للعيش والعمل بعضهم مع بعض. إن الحرية والمصلحة الشخصية لا تقودان للفوضى بالضرورة، وإنما تؤديان إلى النظام والانسجام، وكأن «يدًا خفية» تُرشد خطاهما"(إيمون باتلر، 2014، ص23). ذلك أن الإنسان يشعر بتعاطف طبيعي (هو ما ندعوه اليوم بالمشاركة الوجدانية) مع الآخرين، على نحو يتيح له فهم كيفية تهدئة سلوكه والمحافظة على التناغم، وهذا الأمر يشكل أساس التقييمات الأخلاقية حول السلوك ويمثل منبع الفضيلة البشرية (إيمون باتلر، 2014، ص24). ويمكننا تلخيص نظرية سميت في مفهومين أساسيين هما "التعاطف" الأخلاقي بين البشر و"المصلحة الشخصية" الاقتصادية التي تدفع الأفراد للبحث عن الأفضل. فمن خلال كتابيه الأساسيين "ثروة الأمم"(The Wealth of Nations)، و"نظرية المشاعر الأخلاقية"(The Theory of Moral sentiments)، حاول سميت التوفيق بين "المصلحة الشخصية"[5] التي توجه منظومة سميت الاقتصادية وبين "التعاطف" الذي يوجه أخلاقياته، وهذا التوفيق هو الذي يسمح بتحقيق أعلى درجات التناغم الاجتماعي والنماء في نفس الوقت. فكتُب سميت هي "محاولة متكاملة لتحديد كيف أن أصحاب المصلحة الشخصية يمكنهم –وهذا ما يفعلونه– العيش معًا بسلام في النطاق الأخلاقي، وعلى نحو مُثمر في النطاق الاقتصادي" (باتلر، 2014، ص24).

وإذا شئنا الحديث عن السياق التاريخي الذي تبلور فيه هذين التصورين، يمكن القول بأن الحروب الدينية والفوضى الاجتماعية، إلى جانب الصراعات الأميرية في العصور الوسطى هي التي كانت المحرك الأساسي لتوق فلاسفة العقد الاجتماعي لرابط اجتماعي عام يحقق الهدوء والانسجام والسكينة للجميع، ولن يكون هذا الرابط سوى السلطة القوية والصلبة للدولة التي يُفوض

[5] عندما يتكلم سميت عن "حب الذات" أو "المصلحة الشخصية"، فإنه لا يعني بها "الطمع" أو "الأنانية"، وإنما يقصد المعنى الذي كان سائدا في القرن الثامن عشر، أي ليس الاستعداد الكريه لتحقيق المكاسب عبر جعل الآخرين أسوأ حالا، وإنما الاعتناء بالحالة المعيشية للمرء على نحو مناسب ومقبول، وهو أمر طبيعي جدا وذو أهمية كبيرة للبشر، إلى درجة جعلت سميت يطلق عليه في كتابه نظرية المشاعر الأخلاقية مصطلح "الاهتمام بالنفس". إيمون باتلر، م س، ص38.

لها الأفراد والجماعات الحق في التصرف والتشريع، في سبيل حل مشكلة الفوضى الاجتماعية. أما آدم سميت فقد حكم تصوره للرابط الاجتماعي، عامل الازدهار الاقتصادي الذي عرفته إنجلترا في وقته من جهة، إضافة إلى توقف الحروب الأهلية الإنجليزية، والنضج النسبيّ لمؤسسة الدولة من جهة أخرى، الأمر الذي جعله يؤمن بالقدرة التلقائية للسوق والطبيعة الخيرة للأفراد على ضمان التناغم الاجتماعي بشكل سلمي وفعّال دون أيّ يد قاهرة وبرانية، ودون أية سلطة وصاية من الدولة.

وفي مقابل تصور سميت الليبيرالي، والتصور التعاقدي الذي يربط بين نشأة المجتمع والسلطة القسرية للدولة، يميّز الأنثروبولوجي الفرنسي **بيير كلاستر** (P. Clastres) في كتابه "مجتمع اللادولة" (la société contre l'Etat) ، بين "المجتمعات البدائية" و"المجتمعات الحديثة" انطلاقًا من شكل السلطة السياسية السائدة(بيير كلاستر، 1991). ويبدو أن لهذه الأطروحة أهمية بالغة في فهم طبيعة الرابط الاجتماعي في ظل نمط معين من السلطة، وفي ظل وجود أو غياب مؤسسة الدولة بالمعنى الحديث للكلمة. فإذا كانت نظرية العقد الاجتماعي تزعم بأن القوة العمومية الناتجة عن قيام الدولة هي التي أسست المجتمع السياسي، وبأنه لا يمكن الحديث عن المجتمع والنظام والتناغم والسلطة إلا في إطارها، فإن بيير كلاستر، بالمقابل يقيم تمييزًا بين نوعين من المجتمعات بناء على نوعين من السلطة: الأولى كلامية، لا قسريّة، والثانية قهرية، وقسريّة، فكيف يبني بيّير كلاستر هذا التصور؟

يرى بيير كلاستر بأن المجتمع الحديث نشأ حينما ظهرت الحاجة إلى استعمال القهر للحفاظ على السلطة والنظام العام داخل المجتمع، فالمجتمعات البدائية كانت تعرف شكلا معينا من السلطة، ولكنها كما يقول ليس سلطة قائمة على القهر. ويعود عدم حاجة الناس إلى السلطة القائمة على القهر والقوة في المجتمعات البدائية إلى درجة التجانس الاجتماعي السائد بسبب هيمنة علاقات القرابة والدم بين أفرادها، فزعيم القبيلة أو العشيرة لا يحتاج إلى ممارسة العنف لأنهم بسبب آصرة الدم بينهم، يخضعون طوعًا لأوامره، لكن عندما تبدأ العشائر والقبائل في الكبر، وتتراجع قوة العلاقات القرابية، وتظهر ظواهر التمرد والمقاومة وعدم الانصياع، فإنها تبدأ

عملية الانتقال إلى تشكل المؤسسات وإصدار القوانين وممارسة العنف، وفي هذه اللحظة بالضبط ينشأ المجتمع، وينتهي **الرابط الاجتماعي** القائم على الدم والقرابة والعشيرة، ويبدأ رابط اجتماعي آخر يقوم على القوة والقهر الذي تمارسه الدولة، وهو ما ترفضه بعض المجتمعات البدائية ولا تقبل به، لذلك اعتبرها كلاستر مجتمعات تُضاد الدولة، أو «مجتمعات اللادولة». ولكن هل يعني هذا، أنها مجتمعات لا سياسية ولا تاريخية؟ ألا يمكن القول بأن أول علاقة اجتماعية وجدت في التاريخ، هي علاقة سلطوية، ذات طبيعة سياسية؟

يقول جون وليام لابيير (J. D. Lapierre): "بأن السلطة تكتمل ضمن علاقة اجتماعية مميّزة: القيادة، الخضوع"(J. W. Lapierre, 1968, p44)، وهذا بالضبط ما يرفضه كلاستر، عندما يحاول التميّيز بين نوعين من السلطة، إذ لا نستطيع الاكتفاء بإعلان بأن المجتمعات التي لا ترى فيها علاقة القيادة–الخضوع (أي المجتمعات التي ينعدم فيها وجود السلطة السياسية) هي مُجتمعات تتأسس فيها الحياة الاجتماعية بما هي مشروع جماعي بواسطة الرقابة الاجتماعية المباشرة التي تنعت غالبا باللاسياسية (كلاستر، 1991، ص21)، أي القول بأنها مُجتمعات لا سياسية. إن القول بأن المجتمعات البدائية مجتمعات غير حقيقية لأنها ليست مجتمعات سياسية، قول ينطوي على تناقض ذاتي، خاصة وأن الرقابة الاجتماعية التي يمارسها الأفراد على من يتولى زمام القيادة، ما هي إلا "سلطة غير رسمية للرأي العام"(كلاستر، 1991، ص22).

هكذا يستحيل أن نصف اللاسياسي دون السياسي، والرقابة الاجتماعية المباشرة دون التوسط، بكلمة واحدة: المجتمع دون السلطة. ولكن أيّ سلطة يقصد كلاستر هنا؟ إنها السلطة القائمة على القهر والعنف. فعلى الرغم من أنه لا يمكن التمييز بين مجتمعات سلطوية، وأخرى لا سلطوية، لأن "السلطة السياسية شمولية ومخترقة للاجتماعي" (كلاستر، 1991، ص23)، سواء كان هذا الاجتماعي محددًا بعلاقات الدم أم بالطبقات الاجتماعية، لكن هذه السلطة السياسية تتجسد في شكلين أساسين، سلطة قسرية (تخص المجتمعات الحديثة)، وسلطة غير قسرية (تخص المجتمعات البدائية). ويرفض كلاستر أن تكون السلطة السياسية القسرية القائمة على علاقات القيادة–الخضوع، نموذجًا للسلطة الحقيقية، لأنها لا تشكل سوى حالة خاصة، تمثل

التجسيد الواقعي للسلطة السياسية في بعض الحضارات، مما يعني أنه لا يمكن تصور المجتمعات البشرية، بشكل عام إلا في ظل وجود شكل معين من السلطة السياسية، لذلك يقول بيير كلاستر: "إننا نستطيع تصور السياسي دون العنف، ولكن لا نستطيع تصور الاجتماعي دون السياسي"(كلاستر، 1991، ص24)، فالسياسي يوجد في قلب الاجتماعي، كما أن السياسي لا يمكن تصوره دون شكل معين من السلطة، بل إن كلاستر لا يستبعد أن تكون السلطة أصل لفكرة التعاقد، ولكن دون أن يعتقد بأن السلطة السياسية القسرية تستمد أساسها من الاجتماعي والتاريخ. لأن الإيمان بهذا المعطى، ضرب في صميم المجتمعات التي لا تنبثق منها السلطة القسرية، والنتيجة: مصادرة تاريخيتها، مادامت لا قسرية من حيث طبيعة سلطتها.

بناء على ما سبق، يظهر أن إشكالية الرابط الاجتماعي، ظلت فكرة فلسفية قبل أن تصير موضوعًا للبحث السوسيولوجي بعد الثورة الصناعية، حيث سينظر إليها من زاوية «اجتماعية محضة» خارج النظرة السياسية اللصيقة بفكرة السلطة والدولة. فالعقد الاجتماعي عبارة عن رابط اجتماعي، يجمع بين أفراد المجتمع داخل جهاز الدولة، فتتشكل منظومة الحقوق والواجبات تجاه بعضهم البعض، وبينهم وبين مؤسسة الدولة أو الوطن عبر القانون الملزم للجميع. فبالعقد تنشأ فكرة المواطنة كرابط سياسي، تتحقق من خلاله أعلى درجات ومظاهر التعاون والتضامن، سعيا منهم لتحقيق الانسجام والتوافق والسلم والأمن الاجتماعي. هكذا، وانطلاقا من فكرة التعاقد الاجتماعي، فإن المجتمع ظاهرة حديثة وليس معطى طبيعيًا، فقد كونه اتفاق واتحاد الأفراد بمصالح متبادلة وبعلاقات مُنظمة. وسواء تم ذلك بالاختيار الحر للأفراد أو تحت الإجبار والسلطة، أو حدث استجابة لميول الإنسان الاجتماعية، أو تم لغرض نفعي خالص..، فإنه نظام اجتماعي لاحق على التنظيمات التقليدية كالأسرة والعشيرة والقبيلة، وقد ساهم تشكل المجتمع التعاقدي في تحرير "الفرد" من قيود التقاليد والانتماءات التقليدية؛ أي أنه حصل انتقال من الروابط الاجتماعية التقليدية، إلى الروابط الاجتماعية الحديثة مع ميلاد المجتمع الحديث القائم على أسس ومرتكزات جديدة.

خاتمة

إن أسبقية الفلسفة على السوسيولوجيا في معالجة الرابط الاجتماعي، لا يسمح بالحديث عن «علماء اجتماع حقيقيين» قبل الثورة الصناعية، وقبل استقلال العلوم الإنسانية موضوعًا ومنهجًا، عن الفلسفة والخطابات الأدبية واللاهوتية. فالسوسيولوجيا، وُلدت أساسًا عندما ظهرت الحاجة إلى فهم التحول الحاصل في المجتمعات، بالانتقال «الفعلي» من الجماعة(communauté) نحو المجتمع(société)، ومن الزراعة نحو الصناعة. فعلم الاجتماع، ليس سوى محصلة لفكرة الحداثة التي لم تتحقق عمليا إلا خلال القرن التاسع عشر مع ولادة المجتمع الصناعي الذي سيكون أثره كبيرًا على الرابط والتضامن الاجتماعيين.

قائمة المراجع:

1. أرسطو(2009)، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، منشورات الجمل، بغداد، بيروت، الطبعة الأولى.

2. آلان ثورين(1997)، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، ط1.

3. إيمون باتلر(2014)، آدم سميت: مقدمة موجزة، ترجمة علي الحارس، منشورات مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، الطبعة الأولى.

4. بشارة عزمي(1998)، المجتمع المدني دراسة نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى بيروت.

5. بيير كلاستر(1991)، مجتمع اللادولة، ترجمة محمد حسين دكروب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 3.

6. جان توشار بتعاون مع لويس بودان وآخرون(1983)، تاريخ الفكر السياسي. ترجمة علي مقلد، الدار العالمية للنشر والطباعة والتوزيع، بيروت، ط3.

7. جون إهرنبرغ(2008)، المجتمع المدني، التاريخ النقدي للفكرة، ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم، مركز دراسات الوحدة العربية، المنظمة العربية للترجمة، ط1.

8. جون جاك روسو (1972)، أصل التفاوت بين الناس، ترجمة بولس غانم، بيروت، لبنان (ط س غائبة).

9. جون جاك روسو(بدون)، العقد الاجتماعي، أو مبادئ القانون السياسي، ترجمة عبد العزيز لبيب، فضاء الفن والثقافة.

10. جون لوك(1959)، في الحكم المدني، ترجمة ماجد فخرى، منشورات اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، ط1..

11. رايمون بودون، وف، بوريلو (1986)، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة سليم حداد، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1.

12. سعيد بن سعيد العلوي (1992)، "نشأة وتطور مفهوم المجتمع المدني في الفكر العربي الحديث، المستقبل العربي، عدد 158.

13. طوماس هوبس (2011)، الليفياثان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب، دار الفارابي، الطبعة الأولى.

14. عبد اللطيف كمال (1992)، مفهوم المجتمع المدني، مجلة آفاق، عدد 3-4.

15. العلوي سعيد بن سعيد (1992) نشأة وتطور المجتمع المدني في الفكر الغربي الحديث، ندوة المجتمع المدني العربي ودوره في تحقيق الديمقراطي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى بيروت.

16. غاستون بوتول(بدون)، تاريخ علم الاجتماع، ترجمة غنيم عبدون، الدار القومية للطباعة والنشر، (الطبعة غير موجودة).

17. كارل بوبر(2014)، المجتمع المفتوح وأعداؤه، ترجمة السيد نفادي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1.

18. كلود ليفي ستراوس(1983)، الأنثروبولوجيا البنيوية، الجزء الثاني، ترجمة مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق.

19. ماريا لويزا برنيري(1997)، المدينة الفاضلة عبر التاريخ، ترجمة عطيات أبو السعود، عالم المعرفة، الكويت، ط1.

20. Axel Honneth(2002), la lutte pour la reconnaissance, traduit de l'allemand par Pierre Rusch, les éditions du CERF, Paris.

21. Francis Farrugia(1993), la crise du lien social, Essai de sociologie critique, Editions L'HARMATTAN ; Paris.

22. Jean Pierre Vernant (1974), Mythe et société en Grèce ancienne, François Maspero, Paris.

23. Jean William Lapierre(1968); Essais sur le fondement du pouvoir politique ; publication de la faculté d'Aix-en-Provence. Édition Ophrys.

24. Karl Popper(1962), the open society and its Enemies, Volume 1 ; the Spell of Plato ; KLAGENFURT UNIVERSITY.

25. Maurice Godelier(2009), Communauté, société, : culture: Trois clefs pour comprendre les identités en conflits, Paris: CNRS .

26. Michel Jufée(1995), les fondements du lien social, PVF. Paris.